

Mateusz Stępień

Uniwersytet Jagielloński

Maurycy Zajęcki

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy w Poznaniu

Metafizyka prawa czy nowy program badawczy w studiach nad kodyfikacjami cesarskiego prawa chińskiego. Artykuł recenzyjny książki Jiang Yonglin, *The Mandate of Heaven and The Great Ming Code*

1. Badania nad prawem chińskim są w Polsce niemalże *terra incognita*. Wciąż jedynym monograficznym opracowaniem pozostaje praca A. Kościa, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*¹. Jest to praca syntetyczna, siłą więc rzeczy daje czytelnikowi tylko ogólny obraz ewolucji prawa chińskiego w jego ponad trzytysiącletniej historii. Polskojęzyczny czytelnik zdany jest na hasła słownikowe i rozproszone uwagi w syntezach poświęconych komparatystyce kultur prawnych. Odnotujmy fakt, że niedawno wydana praca J. Pawłowskiego, „*Państwo*” *we wczesnej filozofii konfucjańskiej* jest pierwszym w języku polskim książkowym studium poświęconym szczegółowemu zagadnieniu historycznoprawnemu dla okresu Chin przedcesarskich². Niewielka jest liczba artykułów poświęconych wybranym zagadnieniom z historii prawa chińskiego.

Na Zachodzie studia nad prawem chińskim mają długą tradycję (D. Bodde, A.F.P. Hulsevė, G. MacCormack, R. Peerenboom i inni), natomiast od kilku dziesięcioleci, wraz ze zwiększonym zainteresowaniem Zachodu dziedzictwem kulturowym nowego supermocarstwa, obserwujemy wzrost liczby studiów poświęconych historii chińskiego prawa. Nie sposób tu choćby syntetycznie wymienić bogactwa poruszanej problematyki. Ograniczmy się do jednego z centralnych zagadnień, jakim jest historia chińskich kodyfikacji. Stopniowo anglojęzycznemu czytelnikowi udostępniane są tłumaczenia najważniejszych pomników chińskiego prawa. Po kodeksach dynastii Tang³ i Qing⁴, przetłumaczony na angielski został kodeks dynastii Ming⁵. Autorem tłuma-

¹ A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998.

² J. Pawłowski, „*Państwo*” *we wczesnej filozofii konfucjańskiej*, Warszawa 2010.

³ W.S. Johnson, *The T'ang Code*, t. 1–2, Princeton 1979, 1997.

⁴ W.C. Jones, C. Tianquan, J. Yonglin, *The Great Qing Code*, Oxford 1994.

⁵ J. Yonglin, *The Great Ming Code (Da Ming lü)*, Seattle 2005.

czenia jest J. Yonglin. Pokłosem jego zainteresowań prawodawstwem wczesnej dynastii Ming jest recenzowana książka: *Mandat Niebios a Kodeks Wielkiej [Dynastii] Ming*, Seattle 2011, wydana przez University of Washington Press. Z uwagi na relatywnie małe dotychczas zainteresowanie w Polsce problematyką historii chińskich kodyfikacji wskazane jest szersze omówienie też recenzowanej książki – instruktywne dla czytelników po raz pierwszy się z nią stykających.

2. Autor mierzy się w książce z ważną kontrowersją współczesnej sinologii: Czy wizja kosmologiczna rozpowszechniona w cesarskiej propagandzie dynastii Ming (1368–1644) była parawanem i (auto)ideologią reżimu, czy raczej rzeczywistym fundamentem filozoficznym i religijnym dla budowania ładu społecznego poprzez prawodawstwo? W książce znajdujemy krótką charakterystykę pierwszego poglądu. Najdobitniej wyraził go G. MacCormack, używając na określenie kosmologii politycznej dynastii Ming angielskiego idiomu *lip-service*, przez co rozumiał, że „twierdzeń o kosmologii, korespondencji lub interakcji między człowiekiem a naturą nie należy rozumieć jako afirmacji wiary na serio, lecz tylko jako powtarzanie konwencjonalnej formuły” (s. 186–187, przypis 50). Podobnie inni autorzy wskazywali, że kosmologia chińska nie może być określana mianem systemu religijnego, a oficjalna doktryna dynastii Ming instrumentalnie wykorzystywała doktrynę etyczno-polityczną neokonfucjanizmu dla ugruntowania władzy despotycznej. Pogląd taki głosili luminarze sinologii, m.in. J. Needham, J.K. Fairbank czy J.A. Cohen⁶. W tym duchu wypowiadało się też wielu badaczy chińskich (s. 5–7). Jest oczywiste, że w historiografii marksistowskiej (maoistycznej) problem zredukowany był i jest do zagadnienia form manifestowania się w społecznej „nadbudowie” mechanizmów dyktatorskiego sprawowania władzy przez urzędniczą klasę rządzącą.

J. Yonglin zarzuca wymienionym autorom swoisty błąd metodologiczny. Wskazuje, że analizy zachodnich sinologów są, po pierwsze, pod przemożnym wpływem judeo-chrześcijańskiego pojmowania religijności, co skutkuje wypaczeniem obrazu chińskiej kosmologii. Po drugie, autorzy zachodni starali się konceptualizować idee orientalne w siatce pojęciowej doktryn Zachodu, co prowadziło do „dystynktywistycznego obrazu świata” (*compartmentalized worldview*). Stan ten zmienia się zdaniem J. Yonglina od lat 80., kiedy „klasyczny” pogląd na istotę chińskiej kultury prawnej zaczął być kwestionowany. Charakterystyczna jest tu ostra polemika, jaką z „klasycznymi” poglądami R. Ungera podjął W. Alford⁷. J. Yonglin opowiada się za przyjęciem „holistycznej” metodologii (*holistic approach*) wychodzącej od pojęć właściwych myśli chińskiej. Rozumie przez to, że dla naukowego zrozumienia konieczne jest „spoglądanie na jednostki i instytucje w kontekście ich własnych wartości i praktyk” (s. 179). Według J. Yonglina przyjęcie socjologicznej wizji religii w stylu E. Durkheima pozwala odczytać kodeks jako wyraz doktryny kosmologicznej o charakterze religijnym. Tezą książki jest zakwestionowanie poglądu, że kodeks był „politycznym narzędziem świeckiej tradycji konfucjańskiej (...) zaprojektowanym w celu wdrożenia kontroli zachowań” (s. 177). Byłby natomiast „podręcznikiem moralności używanym do edukowania ludu i przez to do zmieniania ich umysłów i serc” (s. 177). Celem prawa było „przekształcanie abstrakcyjnego kosmicznego porządku w zasady prawa” (s. 177).

⁶ Tak samo A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska...*, s. 135, gdzie autor nawet silnie mówi o „totalitaryzmie” rządów dynastii Yuan i Ming.

⁷ Zob. W. Alford, *The Inscrutable Occidental? Implications of Roberto Unger's Uses and Abuses of the Chinese Past*, „Texas Law Review” 1986/64 jako atak na tezy pracy Roberto Ungera – R. Unger, *Law in Modern Society*, Nowy Jork 1976.

3. Książka składa się ze wstępu, czterech rozdziałów zasadniczych i zakończenia. Dołączone są: glosariusz nazw chińskich z podaniem tradycyjnych znaków, bibliografia oraz indeks nazwisk i pojęć. Przedmiotem analizy jest kodeks dynastii Ming opracowany na polecenie założyciela dynastii Ming, cesarza Zhu Yuanzhang (znanego też pod cesarskim imieniem Hongwu)⁸.

We wstępie zatytułowanym *Religia a chińska kosmologia prawa* wyjaśniony został zamysł pracy. Autor wskazuje, że skupia się na trzech aspektach wykorzystania kodeksu jako instrumentu wprowadzania w społeczeństwie kosmicznie ugruntowanego ładu: 1) komunikowanie się z duchami i odczytywanie wyrażanej przezeń woli co do życia społeczeństwa i ludzi, 2) organizowanie przestrzeni politycznej i kulturowej poddanych dynastii Ming, 3) kontrolowanie i korygowanie zachowań elity urzędniczej. Kodeks dynastii Ming nie jest wyłączną podstawą źródłową pracy. Autor obficie korzysta z korpusu przekazów źródłowych do dziejów panowania założyciela dynastii Ming. W szczególności wykorzystuje teksty zredagowane przez cesarza, będące swoistymi komentarzami i wykładnią poglądów władcy na sferę kosmologii, polityki i prawa. Wykorzystane są też informacje o praktyce stosowania prawa.

W rozdziale *Religia a chińska kosmologia prawa* autor omawia podstawowe tezy kosmologii dynastii Ming. Bazowała ona na idei mandatu niebios – starożytnej idei konfucjańskiej. To tradycyjne ujęcie wyewoluowało w doktrynę neokonfucjanizmu, która obficie czerpała również z dorobku taoizmu, buddyzmu i legizmu. Neokonfucjanizm widział w panującym władcę-wyrocznię, władcę-mędrca, władcę-nauczyciela. Kierować się on powinien dwiema zasadami: „zasadą niebios” (*heavenly principle*) i „ludzkimi odczuciami” (*human sentiment*). Te zasady, jak pokazuje autor, w praktyce wymiaru sprawiedliwości mogły stać w sprzeczności, stąd polityka założyciela dynastii Ming, cesarza Zhu Yuanzhang, opierała się na swoistym złotym środku. Pojęcie czynu przestępnego opierało się na wizji przekraczania ładu kosmicznego. Rolą władcy było, według metafory sformułowanej przez założyciela dynastii, wytepienie chwastów wśród zboża. Jednocześnie prawo musiało być dostosowane do ludzkich odczuć, co wyrażało się w hasle „naginanie prawa dla wspierania ludzkich odczuć” (*bending the law to promote human sentiment*). Stąd brała się troska władcy o należyte upublicznienie praw i edukowanie urzędników w prawidłowym ich stosowaniu. Zarazem jednak czyny naruszające fundament ładu kosmicznego wymagały adekwatnej, czyli niezwykle surowej, odpłaty. Refleksem filarów ładu kosmicznego w domenie ludzkiej było „dziesięć abominacji” – dziesięć czynów postrzeganych jako szczególnie groźne⁹.

Rozdział *Wcielanie zasady niebios i ludzkich odczuć* rozpoczyna się od ogólnych uwag dotyczących definicji rytuału. Analiza tekstu kodeksu prowadzi do obrazu cesarza jako obdarzonego monopolem na sprawowanie oficjalnego kultu. Omówione są regulacje kodeksu dotyczące rytuałów państwowych (reguły obrzędowości, ochrona świątyń i przedmiotów sakralnych) i karania za „nieautoryzowane” kontakty ze światem du-

⁸ Zhu Yuanzhang pochodził z rodziny chłopskiej. Dołączywszy do jednej z wielu grup buntowników przeciwko panującej mongolskiej dynastii Yuan, szybko awansował. W wyniku zwycięskiej, długoletniej wojny z Mongołami i konkurencyjnymi przywódcami rebelii w 1368 r. ogłosił się cesarzem i założycielem dynastii Ming. Zmarł w 1398 r.

⁹ „Abominacja” jest kalką z języka angielskiego, w którym przez *abomination* oddaje się chiński termin *e*. O ile jednak w języku angielskim *abomination* odnosi się zarówno do uczuć, jak i do czynów, które wywołują takie uczucia, o tyle słowniki języka polskiego wskazują tylko pierwszy sens (abominacja jako obrzydzenie, wstręt, odraza). Ponieważ jednak zwroty typu „czyn abominalny”, „obrzydlstwo”, „ohydztwo” czy podobne brzmią co najmniej niezręcznie, dokonujemy niniejszym rozszerzenia znaczenia wyrazu „abominacja” zgodnie z uzusem języka angielskiego. Przy luźniejszym potraktowaniu kontekstu historycznoprawnego można by też używać terminu „wielka zbrodnia”.

chów. Z zakładanej kosmologii wynikały szczegółowe regulacje dotyczące kultu przodków, żałoby i pochówku. Szczególnej ochronie podlegał kult przodków cesarskich. Z zachowaniem monopolu wiązały się dalsze normy dotyczące nadzoru państwowego nad astronomami, klasztorami taoistycznymi i buddyjskimi, karaniem za czarnoksiężstwo. Dużo uwagi poświęcał kodeks zwalczaniu heterodoksyjnych ruchów religijnych. Autor stara się wykazać, że przyczyną był tu zarówno strach przed politycznymi konkurentami, jakim mógł się okazać ruch milenarystyczny Białego Lotosu, jak i wizja kosmologiczna niedopuszczająca takich konkurencyjnych światopoglądów.

Rozdział *Kodeks Wielkiej Dynastii Ming a dziedzina ludzka* skupia się na pojmowaniu Chin jako terytorium poddanego władzy dynastii Ming i jako wspólnoty kulturowej. Do zaplecza wizji kosmologicznej kodeksu należało dzielenie świata na strefę Państwa Środka Zhongguo (strefę kultury chińskiej), strefę poddanych cesarzowi „wewnętrznych barbarzyńców” (*inner barbarians*) oraz strefę „zewnętrznych barbarzyńców” (*outer barbarians*). Ta wizja wielorako wpływała na kształt regulacji prawnych. Autor omawia wybrane aspekty: strzeżenie granic państwa, szpiegostwo, reglamentowanie handlu zagranicznego, przemysł herbaty, oczyszczanie społeczeństwa ze zwyczajów mongolskiej proveniencji. To ostatnie podane jest na przykładzie eliminowania z życia społecznego zwyczajów małżeńskich tolerowanych w kulturze mongolskiej (zakaz małżeństwa osób o jednakowym nazwisku, zakaz małżeństw pomiędzy bliskimi krewnymi, zwalczanie lewiratu).

Rozdział *Kodeks Wielkiej Dynastii Ming a aparat urzędniczy* omawia regulacje dotyczące urzędników państwowych, którzy byli wykonawcami – ale wyłącznie z woli władcy – nakazów ugruntowanych w woli niebios. Ugruntowanie wyrażone było doktryną „trzech odpłat i jednej ofiary”. Urzędnicy mieli według tej doktryny być posłuszni normom, których źródłami byli: władca (który dał im władzę i majątek), rodzice (którzy dali im życie), lud (który dał im żywność i ubranie) oraz duchy (które nadzorują prawidłowy bieg spraw ludzkich). Według obliczeń autora sprawom urzędniczym poświęcone było 60% regulacji kodeksu. Z tego materiału wybrał do egzemplifikacji też książki regulacje 1) oparte na odpłacie władcy: zwalczanie spisków, oszukiwania władcy, uzurpowania autorytetu cesarskiego, zagrożenia władcy, 2) oparte na odpłacie rodzicom: przywileje dla rodzin urzędników, opieka nad rodzicami, rytuały pogrzebowe i żałobne, 3) oparte na odpłacie dla ludu: zwalczanie korupcji i wyzysku fiskalnego oraz 4) reguły składania przez urzędników ofiar duchom.

4. J. Yonglin stara się pokazać, że zachodnie studia nad historią prawa chińskiego są w pewnym fundamentalnym, metodologicznym sensie skażone „okcydentalizmem” – perspektywą poznawczą świata Zachodu. Uświadamia nam to zauważalna nieprzenikliwość współczesnych tradycji badań historyczno-prawnych prowadzonych w Chinach i na Zachodzie. Praca J. Yonglina stara się przełamać ten stan rzeczy i wykorzystać zarówno dorobek myśli dyskursywnej Zachodu, jak i tradycyjny, sinocentryczny punkt widzenia historiografii chińskiej. Takie podejście jest niewątpliwie ożywcze dla obu wskazanych tradycji badawczych. Niemniej wskazać można na kilka omawianych w książce problemów, dla których metoda i wyniki osiągnięte przez autora budzą wątpliwości.

Obszerne partie książki poświęcone są omówieniu treści przepisów kodeksu. Wydaje się, że proporcjonalnie za mało miejsca poświęcono analizie filozoficznych podstaw doktryny mandatu niebios. Autor oparł się w pierwszej kolejności na autokomentarzach autorstwa cesarza Zhu Yuanzhang, który w szeregu pism objaśniał swą

kosmologiczną wizję natury i społeczeństwa. Z tej perspektywy praca rzeczywiście ukazuje spójny system doktrynalny, gdzie poszczególne, trafnie dobrane przykłady egzemplifikujące wspierają się na w miarę spójnej wizji metafizycznej. Dla historyka idei jasne jednak jest, że autokomentarze polityków są mało wiarygodnym źródłem historycznym. Jest to poważny problem, z którym autor mierzy się, sięgając do obszernej bazy materiałowej dotyczącej osoby założyciela dynastii Ming. Stara się wykazać na licznych przykładach, że cesarz Zhu Yuanzhang „szczerze” wierzył w propagowaną kosmologię (metafizykę ładu społecznego). Takie psychologizowanie wyjaśnień historycznych jest oczywiście możliwą perspektywą poznawczą, szczególnie bliską psychohistorii¹⁰, nie jest ona jednak ani jedyna, ani nawet wiodąca. Przyjmując nawet perspektywę poznawczą autora, rodzi się następująca wątpliwość: otóż Pierwszy Cesarz, założyciel dynastii Qin, pozostawał pod wielkim osobistym wpływem doktryny kosmologii korelatywnej, co, jak się wydaje, nie miało praktycznego wpływu na jego ideologię prawa – zdominowaną przez legizm. Trudno oprzeć się wrażeniu, że psychohistoria nie jest właściwym narzędziem do analizy tego typu zjawisk. Właściwa jest tu raczej historia społeczna.

Położenie nacisku na osobiste cechy cesarza oraz praktykę sprawowania przezeń rządów nie może być konkluzywne, gdy marginalizuje się w wywodzie zaplecze ideowe epoki. Neokonfucjanizm był doktryną eklektyczną i konserwatywną czerpiącą pełnymi garściami z dorobku klasycznej filozofii chińskiej, a zarazem wyjątkowo elastyczną wobec wymogów *Realpolitik* epoki. Literatura przedmiotu jest ogromna i zrozumiałe jest, że autor nie próbował omawiać wszystkich wątków wciąż toczących się dyskusji. Z lektury czytelnik mógłby wnosić, że wystarczającym argumentem jest to, że sam Zhu Yuanzhang, jego najbliżsi współpracownicy i elity urzędnicze byli pod silnym wpływem neokonfucjanizmu. Takie ujęcie zupełnie abstrahuje od wewnętrznej dynamiki, jaką wykazywał rozwój doktryny neokonfucjanizmu¹¹. Przejęcie władzy przez dynastię Ming nie odbyło się w próżni ideowej i nie mogło abstrahować od wielowiekowej tradycji. Pozostawienie tego bez autorskiego komentarza uważamy za niedostatek książki. Gdy autor pisze o funkcjach, jakie spełnia prawo dla „podtrzymywania bezpieczeństwa, dobrze zorganizowanego porządku społecznego” (s. 51–53), wskazuje na „eliminowanie zbirów (*bullies*) i pomoc uciskanim” oraz na generalne odstraszenie. We wstępie do kodeksu Ming czytamy, że „ustanowienie Kodyfikacji ma na celu powstrzymanie nikczemników”. Tak jak chwasty w zbożu uniemożliwiają wzrost zdrowych nasion, tak samo nikczemnicy uniemożliwiają wzrost pozostałych. Funkcja prawa jest zatem analogiczna do funkcji motyki.

Odnośnie do „generalnego odstraszenia” Zhu Yuanzhang używa metafory wody, która może sprowadzić człowieka na dno, oraz ognia, który może go spalić. Prawo ma być takim ogniem i wodą, powodując, że ludzie świadomi konsekwencji nieprzestrzegania go, będą unikać czynów sprzecznych z mandatem nieba¹². Ta wizja prawa jako „dyscyplinatora” ma rodowód legistyczny, o czym autor nie wspomina, pomimo że sam cytuje klasyczną frazę sformułowaną przez Shang Yanga („znoszenie kar przy pomocy kar”). Zatem kosmologiczna wizja mandatu nieba stanowiąca element konfucjańskiej nauki, reinterpretowanej w postaci neokonfucjanizmu, została połączona z klasycznymi

¹⁰ Zob. T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość. Założenia teoretyczne i praktyka badawcza psychohistorii*, Katowice 2004.

¹¹ Zob. X. Yao, *Konfucjanizm, Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 99 i 100.

¹² Podobnie metafory „medycyny” i „czyściciela” wskazują na negatywny sposób, w jaki oddziaływa prawo, tj. raczej dyscyplinuje i grozi, a w razie niepowodzeń naprawia i czyści, aniżeli permanentnie pobudza do samoodtworzenia.

tezami legizmu, które nie do końca pasują do metaforyki prawa jako narzędzia dojrzwania ludzi, ich „duchowej transformacji” (s. 58). Zamiast po prostu przyjmować syntetyczność fundującej ustrój doktryny kosmologicznej jako rzecz daną czytelnik ocze-kiwałby analizy różnych źródeł oraz krytycznej nad nimi refleksji. Zamiast analizy tych zjawisk otrzymujemy w książce ogólne odesłanie do ustaleń J.W. Dardessa¹³.

Przypuszczać można, że autor świadomie zawęził perspektywę badawczą. Widać to dobrze na przykładzie fragmentu poświęconego podległości kobiet władzy męzczyzn. Autor zdawkowo wspomina, że dominuje obecnie pogląd wyolbrzymiający patriarchalną opresję, jaką charakteryzować miał się ustrój społeczno-prawny tamtych czasów. Takie stwierdzenie wymagałoby osobnego studium. Dziwi fakt, że nie przywołuje się w tym kontekście pracy B. Birge poświęconej temu aspektowi prawnopolitycznemu „konfucjańskiej reakcji” za czasów dynastii Song i Yuan¹⁴. Uzasadnieniem takiej decyzji być może jest fakt, że oficjalna doktryna prawnicza za dynastii Ming całkowicie przemilczała wpływy mongolskie na kulturę prawną Chin, w szczególności ukrywała fakt, że sama zapożyczyła idee promowane przez władców mongolskich (s. 139).

Z metodologią „świadomego sinocentryzmu” obraną przez autora można polemizować. Autor w jednym tylko paragrafie wyjaśnia istotę swego „holistycznego sinocentryzmu”. Można odnieść wrażenie, że argument metodologiczny jest przywołany *ad hoc* dla ugruntowania tez książki. Wskazany problem wyjaśniania w historii ma bogatą literaturę, a propozycja zastąpienia „metodologii modernistycznej” jakimś bliżej nieokreślonym „holizmem sinocentrycznym” wydaje się być, z perspektywy metodologa, krokiem wstecz. Wystarczy przypomnieć, że kluczowy dla J. Yonglina problem odczytywania faktów historycznych z uwzględnieniem obrazu świata właściwego danej epoce i kulturze był przedmiotem głębokiej refleksji w tak postponowanej przez autora zachodniej „dystynktywistycznej metodologii modernistycznej” jak chociażby w „poznajskiej szkole metodologicznej”¹⁵.

Faktem jest, że komparatystyka (także prawnicza) napotyka olbrzymie trudności metodologiczne, gdy stara się sprowadzać do wspólnego mianownika idee Wschodu i Zachodu. Pomijając pogląd skrajnie relatywistyczny, który odmawia wszelkiej prawomocności poznawczej komparatystyce, wyróżnić tu można dwie strategie ogólnometodologiczne. Pierwsza polega na uwspólnieniu założeń teoretycznych przyjmowanych w badaniach, czyli obraniu metateorii (np. funkcjonalizmu) dającej upragnione *tertium comparationis*. Druga polega na rezygnacji z rozstrzygnięć konkluzyjnych na rzecz metody parafrazowania tez jednej kultury prawnej w siatce pojęciowej drugiej kultury prawnej. O ile na poziomie przedmiotowym zachodnia sinologia już dawno wyzbyła się „europocentryzmu”, o tyle wciąż jest on widoczny na poziomie metodologicznym. Jest to ślepa uliczka, gdyż, jak przekonująco wykazał F. Jullien, istnieje wielka przepaść epistemiczna (także estetyczna) pomiędzy kulturami Europy i Chin¹⁶. W tym kontekście na uwagę zasługuje idea L.K. Jenco, która zaproponowała odrzucenie „europocentryzmu” także na poziomie metodologicznym, ale bez popadania w aporie historiozofii postkolo-

¹³ Zwłaszcza do pracy: J.W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley 1983.

¹⁴ B. Birge, *Women, Property, and Confucian Reaction in Sung and Yuan China (960–1368)*, Cambridge 2002.

¹⁵ Zob. J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968; J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1973, zwłaszcza rozdziały XXI i XXV; J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, zwłaszcza rozdziały XXI–XXIII.

¹⁶ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, Kraków 2006; F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, Kraków 2006.

nialnej¹⁷. Z tego punktu widzenia praca J. Yonglina zasługuje na uznanie, gdyż trafnie dostrzega on problem niedopasowania pojęciowego u samych podstaw komparatystyki kultur prawnych Wschodu i Zachodu – w metafizycznych podstawach doktryn prawnych. Szkoda, że autor nie omówił idei L.K. Jenco w swej pracy.

5. Z uwagi na wyżej wskazane ograniczenia pracy niejasna staje się ogólność tez książki. Opiera się ona bowiem na silnym założeniu, że płaszczyzną dla analizy metafizycznych podstaw ładu prawnego wczesnej dynastii Ming jest durkheimowska socjologia religii. Jest to założenie prawomocne, tak samo jak prawomocne jest krytykowanie takiego punktu wyjścia i wskazywanie na alternatywne koncepcje z filozofii społecznej i socjologii, które mogłyby służyć za fundament analiz historycznoprawnych. Wskażmy na kilka tropów, jakimi można by alternatywnie podejść do materiału źródłowego. Są to tropy wynikające rzecz jasna z zainteresowań niżej podpisanych, a nie systematyczne wyliczenie pól badawczych.

- 1) Tworzenie przez założyciela dynastii Ming zreformowanej kosmologii prawa można zinterpretować jako przejaw kumulacji środków indoktrynacji przez władzę polityczną. Kodeks byłby tu instytucjonalnym i ideowym wyrazem polityki, której materialnym efektem byłoby poddawanie kontroli państwowej klasztorów buddyjskich i taoistycznych, heterodoksyjnych ruchów religijno-politycznych, naukowców (astrologów, filozofów), cudzoziemców itd., słowem klasy „kapłanów” (osób dysponujących władzą duchową nad ludem) w terminologii teoretycznej L. Nowaka¹⁸. Z tej perspektywy „klasyczna” teza o despotycznym charakterze rządów dynastii Ming, ukrywanym za parawanem konserwatywnej (auto)ideologii, zyskuje silne teoretyczne potwierdzenie.
- 2) Kosmologia prawa dynastii Ming zawiera elementy hagiografii politycznej znanej dobrze także z innych kręgów cywilizacyjnych. Nie była ona też nowością na gruncie chińskim, by przypomnieć chociażby hagiografię na usługach dynastii Han. Oczywiście skala „nasycenia” kodeksu normami wywiedzionymi z porządku kosmicznego wydawać się może duża, ale wymagałoby badań porównawczych, czy takie „nasycenie” nie jest typowe dla wszelkich całościowych kodyfikacji. Z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać można, że wpływ chrześcijańskiej wizji świata, a następnie racjonalistycznej filozofii oświecenia na treść europejskich pomników prawa miał formalnie analogiczny charakter. Czy w związku z tym należałoby prze-wartościować również metodologię zachodniej historii prawa w duchu „holizmu”? W przypadku odpowiedzi przeczącej na autorze spoczywa *onus probandi* wskazania, jakie czynniki sprawiły, że bazująca na prawie rzymskim kultura prawna Europy różni się tak znacznie od neokonfucjańskiej kultury prawnej Chin¹⁹.
- 3) Wskazać można na narzucającą się alternatywną interpretację metafizyki prawa chińskiego. Zamiast odwoływać się, jak czynił Zhu Yuanzhang, a za nim Jiang Yonglin, do kosmicznego świata duchów, można wywieść „trzy odpłaty” z klasycznej konfucjańskiej koncepcji natury ludzkiej, wyłożonej najpełniej przez Mencjusza.

¹⁷ L.K. Jenco, „What Does Heaven Ever Say?” *A Methods-centered Approach to Cross-Cultural Engagement*, „American Political Science Review” 2007/4, s. 741 i 742.

¹⁸ Zob. L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1–3, Poznań 1991.

¹⁹ Dotykamy tu najżywiej obecnie dyskutowanego problemu – roli prawa prywatnego w rozwoju kultur prawnych. Żywo dyskutowana obecnie hipoteza głosi, że różnice w ścieżkach rozwojowych greko-lacińskiej i chińskiej kultury prawnej spowodowane były odmienną rolą prawa prywatnego w obu kulturach.

- 4) Dalszych precyzacji wymaga siatka pojęciowa stosowana przez autora. Przykładowo autor w przypisie wyjaśnia, dlaczego woli pisać o „nadczołowieczeństwie” (*superhuman*), a nie o „nadmaturalności” (*supernatural*) kosmologii kodeksu, i odsyła do opracowania D. Halla i R. Ames²⁰. Nie jest to bynajmniej problem czysto terminologiczny, bo w zależności od sposobu wyeksplikowania pojęcia świata duchów w neokonfucjanizmie w rozmaity sposób można wykorzystywać durkheimowską koncepcję religii.
- 5) Zasygnalizowany (s. 178), a nie rozwinięty, jest bardzo ciekawy wątek znaczenia dziedzictwa starożytnej szkoły taoistycznej Huang-Lao²¹ dla chińskiej myśli kosmologiczno-prawnej. Autor wskazuje jako hipotezę badawczą, że „podstawowe elementy filozofii prawa Huang-Lao były podzielane przez elity rządzące za czasów dynastii Ming” (s. 178).
- 6) Poza zainteresowaniem autora jest zagadnienie porównania (neo)konfucjańskiej kosmologii prawa z doktrynami prawno-politycznymi Zachodu. Takie analizy wydają się być naturalną kontynuacją podjętej w książce problematyki. Dopiero bowiem tak zrekonstruowane (względnie sparafrazowane) doktryny mogą być podstawą tworzenia syntez prawnoporównawczych.

6. Podsumowując, praca J. Yonglina jest pozycją ważną, wpisującą się w nurt badań sinologicznych rezygnujących z „wielkich narracji” na rzecz wnikięcia w wewnętrzną logikę dalekowschodnich systemów prawnych. Jak wiele prac przełamujących utarte paradygmaty, tak i ta opiera się na mało precyzyjnych podstawach metodologicznych. W efekcie tezy pracy mają zarówno powab nowości, jak i wadę rozmytych kryteriów stosowalności w badaniach komparatystycznych. Próbując podsumować w jednym zdaniu pracę J. Yonglina, można powiedzieć tak: książka zawiera parafrazę wizji kosmologicznej presuponowanej w kodeksie, a wyrażanej wprost w (auto)komentarzach do kodeksu i w praktyce jego stosowania; podstawą parafrazy jest pewna wersja (neodurkheimowska) socjologii religii, w której „religijność” wyraża się nie poprzez transcendentalne pojęcie „boga”, ale poprzez koncepcję spersonifikowanych praw natury – kosmologicznych korelatów domeny ludzi. Jest to z punktu widzenia teocentrycznej tradycji judeo-chrześcijańskiej, a tym bardziej z antropocentrycznej tradycji oświeceniowej, parafraza negatywna, wskazująca na fundamentalne różnice w podstawach metafizycznych kultur prawnych Wschodu i Zachodu. By zasypać tę „metafizyczną przepaść”, potrzebują sinologowie teorii socjologicznych bardziej ogólnych od dotychczas stosowanych. Czy taka teoria jest w ogóle potrzebna, a jeśli tak, to jak miałaby wyglądać, z pracy J. Yonglina się nie dowiadujemy.

Osiągnięciem autora jest próba zakwestionowania niemal powszechnie przyjmowanych twierdzeń dotyczących w ogóle chińskiej, dynastycznej kultury prawnej, a przejawiających się – jak zauważa J. Yonglin – już w pracach Monteskiusza (s. 5)²². Wśród nich autor wymienia 1) „niedorozwój” chińskiej kultury prawnej (polegający np. na nierozróżnianiu gałęzi prawa, braku zasady podziału władzy), 2) traktowanie prawa li tylko jako narzędzia kontroli społecznej działającego poprzez stosowanie „nagiej siły”, 3) całkowicie sekularny charakter prawa, w odniesieniu do jego źródeł, sposobu działa-

²⁰ D.L. Hall, R.T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.

²¹ O szkole Huang-Lao zob. B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, Kraków 2009, rozdział 6.3.

²² Por. T. Ruskla, *Legal Orientalism*, „Michigan Law Review” 2002/1, s. 192.

nia, pracy urzędników, 4) przeciwstawienie prawa rytuałom społecznym (*li*). Już sama próba pokazania, że powyższe tezy są w gruncie rzeczy stereotypami (mitami historiografii w terminologii J. Topolskiego)²³, zasługuje na uwagę i dalsze badania.

Praca J. Yonglina daje syntetyczny materiał do studiów prawnoporównawczych dotyczących fenomenu kodyfikacji prawa w epoce przednowoczesnej, zagadnienia z pogranicza historii prawa i historii kultury, zagadnienia trwania przez stulecia instytucji prawnych w niezmiennym czy lekko tylko ewoluującym kształcie. To „długie trwanie” idei i instytucji prawnych przekracza bariery kryzysów i katastrof politycznych. Dla komparatystyki, także dla komparatystyki prawa, jest zawsze trudne oddzielenie zjawisk z głównej linii rozwojowej (cywilizacji, państwa, systemu prawnego) od zjawisk zakłócających, akcydentalnych. Cywilizacja chińska była zdecydowanie bardziej homogeniczna niż cywilizacja europejska, a czynniki zewnętrzne względem niej są na ogół łatwiej identyfikowalne (np. wpływy buddyzmu, Mongołów, chrześcijaństwa). Można mieć nadzieję, że badania chińskiej kultury prawnej pozwolą na jaskrawsze ukazanie uniwersalnych determinant ewolucji systemów prawnych, które w Europie poddawane były liczniejszemu wpływom ubocznym. Z tych samych powodów chińska kultura prawna jest wdzięcznym przedmiotem badań dla filozofów społecznych i socjologów historyczno-porównawczych.

Na koniec warto podkreślić, że książka J. Yonglina porusza wciąż aktualny problem nauk historycznodoktrynalnych – relację między tworzonymi mniej lub bardziej arbitralnie systemami etyczno-politycznymi usprawiedliwiającymi zastany lub tworzony układ władzy a zakorzenionymi w społeczeństwie „naturalnymi” ideałami ładu społecznego. Doświadczenia polityki legitymizowania systemu prawa przez Zhu Yuanzhang, założyciela dynastii Ming, są ważnym przyczynkiem do odpowiedzi na fundamentalne pytanie: Czy istnieją uniwersalne u swych podstaw mechanizmy, które w ostatniej instancji dla wskazania źródeł legitymizacji systemów prawa – rozmaicie rozumianych – sięgają do metafizycznych podstaw systemu prawnego („kosmologii” względnie „antropologii” prawa)?

²³ Zob. J. Topolski, *Mity w nauce historycznej oraz w nauczaniu historii*, w: R. Bartkiewicz (red.), *Nauczanie historii dziś. Zaszłości i oczekiwania*, Zielona Góra 1992.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Alford, W. (1986). The Inscrutable Occidental? Implications of Roberto Unger's Uses and Abuses of the Chinese Past. *Texas Law Review* 64/15, 915–972.
- Birge, B. (2002). *Women, Property, and Confucian Reaction in Sung and Yüan China (960–1368)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dardess, J.W. (1983). *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley: University of California.
- Hall, D.L., Ames, R.T. (1998). *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Jenco, L.K. (2007). „What Does Heaven Ever Say?” A Methods-centered Approach to Cross-Cultural Engagement. *American Political Science Review* 4,
- Johnson, W.S. (1979). *The T'ang Code*, v. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Johnson, W.S. (1997). *The T'ang Code*, v. 2. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, W.C., Tianquan, C., Yonglin, J. (1994). *The Great Qing Code*. Oxford: Oxford University Press.
- Jullien, F. (2006a). *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jullien, F. (2006b). *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kmita, J., Nowak, L. (1968). *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Kość, A. (1998). *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*. Lublin: Pracownia Poligraficzna przy Prywatnym Liceum Ogólnokształcącym.
- Nowak, L. (1991). *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1–3. Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Pawelec, T. (2004). *Dzieje i nieświadomość. Założenia teoretyczne i praktyka badawcza psychohistorii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pawłowski, J. (2010). *„Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ruskla, T. (2002). Legal Orientalism. *Michigan Law Review* 101/1, 179–234.
- Schwartz, B.I. (2009). *Starożytna myśl chińska*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Topolski, J. (1996). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Topolski, J. (1973). *Metodologia historii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Topolski, J. (1992). Mity w nauce historycznej oraz w nauczaniu historii. In R. Bartkiewicz (Ed.), *Nauczanie historii dziś. Zaszłości i oczekiwania*. Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze.

Unger, R.M. (1976). *Law in Modern Society*. New York: Free Press.

Yao, X. (2009). *Konfucjanizm, Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Yonglin, J. (2005). *The Great Ming Code (Da Ming lü)*. Seattle: University of Washington Press.